

I.

EGY IDÉZETTEL KEZDEM. „Amilyen testvériségre az ember egyáltalán képes, az is testvérgyilkosságból ered, és amilyen politikai szervezettséget ki tud alakítani, az is bűnben gyökerezik. Az a meggyőződés, hogy kezdetben volt a bűn, s a „természeti állapot” csak ennek teoretikusan megtisztított változata, legalább annyira érvényesnek bizonyult a századok során, mint János evangéliumának első mondata ... az üdvösség tekintetében.”¹ Hannah Arendt magyarázza így a kezdetteremtéshez tapadó erőszak toposzát a keresztény és az ókori hagyományban. A bűn az a gyökér, amelyből kisarjadnak a politikai szerveződés hajtásai – ez a kép tárul elénk akkor, amikor a teológia és a politika e metszéspontját választjuk kiinduló állomásként. A politikai szférában tételeződő rossz tőlünk ered, tevőleges létezésünk hovatovább szabadságunk folyománya. Figyelembe kell vennünk azt a hatalmas, kényszerítő nyomást, amely a bűn elkövetéséből háramlik ránk, szemügyre kell vennünk az elszenvedés terhét, azt a világban lévő állapotot, amely hozzánk rendelődik a rossz elkövetése kapcsán. Mégis mit jelent a feljebb kihegyezett állítás, amelyet iskolásan akár antropológiai pesszimizmusnak is minősíthetnénk? Vajon arra következtethetünk-e, hogy az idézet szerzője szerint a testvérgyilkosság teremtő erejű a politikai szféra szempontjából? Vajon azt a tényt kell érvényre juttatnunk, hogy a testvérek megjelentetése a halállal terhelt viszonyban úgy áll elénk, mint egy kezdetet teremtő, eredendő szakadás, azaz megkettőződés? A testvérgyilkosságnak ugyanis kapcsolatban kell lennie az ellenségesség megnyilvánulásával, hiszen látnunk kell, hogy a testvér életének kioltása az ellenségességre alapuló viszonyok, sőt mi több, a háború megjelölése. Testvér, ellenség, bűn – ezek a fogalmak mélyen beleivódnak hagyományunkba. De miért nem lehet a testvér (nem ellenség, hanem) barát? Miért nem lehet lemosni a testvérgyilkosság során kiömlött vért?

Máris olyan kérdések tárultak fel számunkra, amelyeket aligha tudunk figyelmen kívül hagyni. Mégsem mondtunk eleget a kimetszett idézettel és rövidre szabott értelmezésével témánk szempontjából, legfeljebb ablakot nyitottunk a bűn további értelmezésére. A továbbiakban azért hívom majd segítségül Jaspers és Arendt gondolatait, hogy fény vetüljön a bűn jelentés-

¹ Arendt: *A forradalom*. Bp., Európa. 1991. 23. o.

köreire a politika közegében. Kontextuális jellegű megjegyzéseikhez fordulok, de azzal a meggyőződéssel, hogy általános vonatkozásokra nyitok rá. Azt a kérdést faggatom, hogy milyen értelemben válik a bűn a politikai szféra differenciáló fogalmává. Megpróbálok tovább gondolni a tényt, hogy a bűn értelmezése nem mellékhatás a politikára utaló reflexióban, hanem a politika központi kérdéseihez vezet bennünket.

II.

Polytassuk most Jaspers-szel okfejtésünket. Különösképpen a bűnnel foglalkozó vékony könyvét tartom szem előtt,² amely 1946-ben látott napvilágot és a bűn, a jóvátétel kérdésével kívánt számot vetni. Aligha kell ecsetelni, hogy a mű kormeghatározta körülmények közepette, inséges időben keletkezett, felfoghatatlannak minősített erőszakáradat árnyékában, megrázkódtatásszerű tapasztalatok környezetében. Jaspers címzettjei a németek, hiszen a II. Világháború után kialakuló német szituációra kérdez rá, úgy gondolkodik, hogy a megrendülés az élet sajátos átalakulásához vezethet, de jelzi, hogy az elkövetett bűnök kérdése a modern Európa mélyülő válságára is utal. A bűnt megragadó gondolkodás a szó legradikálisabb értelmében az önvonatkozás mozgását, az önmagunkra ébredés formáját jeleníti meg.

Álljunk meg egy pillanatra, mielőtt Jasperst követnénk. Amikor kollektívumok *nevében* követnek el bűnöket, mondjuk megengedhetetlen erőszak eszközeivel érnek el célokat, akkor szükségszerű, hogy szembenézzünk a szingularitással karakterizálható egyednek a politikai közösségbe való beilleszkedésének kérdéseivel. Ha jogi vétségekről van szó, akkor kétségtelen, hogy az egyéni felelősség mérettetik meg, a jog rendje szabja ki a bűnt, és állapítja meg a vétkekiséget. A bűn valamint a bűnhődés, amely a vétkesre háramlik a törvény megszegése okán, a jogi normák logikájának megfelelően kerül az élet összefüggéseibe. A bűn-összefüggések azonban olyan szerteágazóak, hogy a jog aligha fogja be őket. Mégha számítunk is a jogi kodifikáció kiterjedésére az igazságtéves kontextusában, akkor sem hanyagolhatjuk el a jogon kívüli szférákban kibomló bűn-aspektusokat. Ráadásul a jogteremtésnek új és új vonatkozásokkal kell számot vetni a modernitás immanens dinamikája okán. A filozófiának a lehető legszélesebb képet kell adnia a bűn variációról, nem utolsósorban abban a helyzetben, amikor a kollektivitás zászlaját lengetik, és az erőhatalmak a halálra, valamint az önfeláldozásra szólító felhívásokat adják ki a kollektívum érdekében. A kollektivitás nevében elkövetett rossz, a történelmi jogkövetelés megvalósulásáért alkalmazott erőszak, lett

² Jaspers: *Die Schuldfrage. Zur politischen Haftung Deutschlands*. München, kiadó megjelölése nélkül. (szerk.) 1987.

légyen az etnikai tisztogatás, háborús bűn, valójában próbára teszi az egyén és a politikai közösség kapcsolatát, annak megújuló meggondolását sürgeti, hogy milyen szerepkört játszott vagy játszhatott volna az egyén a rossz kibomlása kapcsán. Az aktivitás és a passzivitás jelentései egyaránt megjelennek az egyénnek a politikai közösségben elfoglalt pozíciója kapcsán. Különös erővel vetődik fel ez a kérdés, amikor a nemzetközi viszonylatokban büntetést léptetnek életbe államok ellen (gondoljunk a Szerbia elleni bombázásra), és a szenvedés bármiféle különbségtéves nélkül oszlik el, így az emberek tömegei meg nem érdemelt szenvedésnek érzik a büntetés érvényrejtését.

Nos, abból indulok ki, hogy Jaspers az itt már szóba hozott hagyomány talaján áll, amely tagadja a bűntelenségre-vonatkozást. Hiszen ott van Jaspersnek a szabadság ontológiai aspektusait faggató gondolkodásában az a beállítottság, amely az eredendő bűn egyszerre polemikussá és apologetikus fogalmát idézi. Eszerint a bűn elfogadása azt jelenti, hogy igent mondunk a szabadságra. Továbbá, politikai, metafizikai, büntetőjogi és metafizikai bűnről beszél, de nem mellőzhető, hogy amikor a bűn gyökereit hozza szóba, akkor világossá válik számunkra, hogy metafizikai jelentéseket fontolgat, az embert metafizikai környezetben szituálja. Jaspers figyelembe veszi a tényt, hogy a metafizikai bűnt nem elemezhetjük az egyéni akaratok összegződésekként. Ugyanakkor, Jaspers az ártatlanság/bűnösség megkülönböztetést a gyakorlati szférába helyezi, az arról szól, hogy a bűn másfajta jelentésekben ölt testet a jogban, az erkölcsben és a politikában. A bűnösség a lehetőség tartományában jelenik meg, afféle látens állapotként, amely, amennyiben megvalósulást nyer, úgy gyakorlati cselekvés következményeként lép elő. A bűnösség ismeretelméleti megállapítása mindig *post factum* történik, visszatekintő távlatban, a külső esemény, az eltökéltség és a körülmények reflexiójának figyelembevételével (a bűnösség sohasem vonatkozhat a meggyőződésre, hanem eljárásokra és viselkedésmódokra, mondja). Ez azt jelenti, hogy Jaspers a gyakorlati filozófiába vonja bele a bűnt és a bűnösség jelentéseit, mintegy túllépve azon az ideologikus elgondoláson, amely a bűnösséget úgymond bűnös szavak, valamint gondolatok használatában ismeri fel és a bűnt megvallására kényszeríti. Metafizikai gondolatai nem a bűnök láncolatába kívánják bekapcsolni az embert, amely pusztán a jelenben folytatódó múltbeli bűn hatása alá helyezi az embert. A bűn nem természet, hanem akarat, hámozhatjuk ki a következtetést okfejtéseiből. Mindenesetre, a gyakorlati vonatkozásoknak az akarati szférában való lehorgonyozottsága félreérthetetlen. Egyszóval, Jaspers gondolati erőfeszítései arra irányulnak, hogy afirmálja: mindig egy eleve már létező rossz alapján kezdjük a rosszat, de a jelenlévő rossz gyakorlati fellépésünk okán kerül a világba. Az ember a bűnben fedezi fel a szabadságot, mint lehetőséget, amely csakis cselekvésben megvalósítható, általunk keresztülvihető, és sohasem csupán átvihető lehetőség. Ott van a bűn kapcsán az a meggondolás, amely az

egyen feletti szinthez kapcsolja a bűnt, de ott van az a beállítottság is, amely a gyakorlati filozófia mérlegébe helyezi a bűn firtatását.

A büntetőjogi és politikai bűnnel ellentétben a morális és a metafizikai bűn az egyéni lelkiismeretet érinti.³ Ezért a bűn morális és metafizikai alakzatai nem vethetők alá a közsférában kibomló megítélésnek. Morális bűnről akkor ejthetünk szót, ha, példának okáért, mások szenvedése iránti közömbösséget tapasztalunk, vagy az érdekvezérelt életmódból kifolyólag embertársunk nem tanúsít ellenállást bünteteket végrehajtó rezsimmel szemben. Metafizikai bűnt akkor jegyezhetünk, ha például valaki elmulasztja, hogy „abszolút szolidaritást” tanúsítson felebarátjával szemben, noha az előállt helyzet azt követeli tőle, hogy felülemelkedjen az érdekvezérelt élet szabályain.

Itt roppant óvatosan kell eljárunk és figyelmesen kell számba vennünk a kollektív és az egyéni szintek rétegződését, a kollektív dinamikának való kitettséget és az egyéni participáció súlyát. Fontos megjegyezni, hogy Jaspers, *bizonyos* értelemben, elveti azt a lehetőséget, hogy a morális és a metafizikai bűnről kollektív távlatban szóljon. Kollektivitásra utaló jelentések nem szolgáltathatnak alapot arra, hogy egyéneket bűnösnek minősítsenek a politikai bűn értelmében. Ugyanakkor, amikor azon eszemefuttatásába nyerünk bepillantást, hogy, az egyéni hozzájárulás függvényében ugyan, de *minden* németet terhel a metafizikai és a morális bűn, akkor megjelennek a kollektivitás dimenziói. Amennyiben az állam működésének gyakorlata közös szférákban és tagolt döntési szerkezetekben nyer formát, úgy a polgárok életvezetése kapcsán ott vannak a kollektív jelentések, megnyílnak azok a dimenziók, amelyek szomszédságában ott látjuk a kollektivitás sávját. Ezzel magyarázható, hogy okfejtésében azzal a helyzettel találjuk szembe magunkat, hogy egy kollektív csoportról („németek”) nem lehet leválasztani a *politikai* társfelelősséget, *függetlenül* a személyes hozzájárulástól. Pontosan abban a mértékben, ahogy az állami gyakorlat közös döntési szerkezet folyamánként jelentkezik, az állampolgárok felelőséggel tartoznak a létrejövő politika alakzatáért. Már az a tény, hogy valaki részese az állampolgárok közösségének, elegendő ahhoz, hogy létezését megvilágítsuk a felelősség kollektív meghatározottsága felől.

Látjuk, különbség sejlik fel a morális bűn és a politikai felelősség között. Ám ne hagyjuk figyelmen kívül, hogy Jaspers gondolkodása nem a moralitás és a politika tartománya között vés választóvonalakat, ellenkezőleg, okfejtésének szegletköve, hogy a politika és az erkölcs nem függetlenednek egymás-

³ Ezt a kérdést pontosan értelmezi A. Schaap: *Guilty Subjects and Political Responsibility: Arendt, Jaspers and the Resonance of the German Question in Politics of Reconciliation*. In: *Political Studies*. 2001. 49, 749-766. o.

tól. A morális én és a politikai közösség közötti párbeszéd hangsúlyozása voltaképpen arra figyelmeztet, hogy itt az erkölcs és a politika szoros egybe-tartozását kell megfigyelnünk. Alkalmasint kollektív moralitást is emleget Jaspers, amely folyománya az egyének mindennapokban megnyilvánuló tevőleges létezésének. Ez a kollektív jellegzetességekkel rendelkező morali-tás megelőzi a politika közegét. Jaspers előlegezett reménye, hogy a kollektív moralitás messzemenő következményekkel jár. Amennyiben érvényre jut, úgy szilárd alapokat állít fel a morális-politikai közösség számára. Meg-figyelhetjük az érvelés állomásait: Jaspers a bűnösség *érzéséről*, majd a politikai szabadság *megvalósításáról* szól. A társfelelősséget tápláló érzés szempontjából nem elengedhetetlen feltétel az egyén tevőleges részvétele a rossz gyakorlásában, elegendő az adott nemzethez való tartozás (az anyanyelv-ben való élés, mondja egy helyütt Jaspers), hogy valaki társfelelősséget vál-laljon. Egy faktumot emel ki Jaspers, nevezetesen a hovatarozás, az azonos kultúrában ágyazott polgárokkal való együttlétezés tényét. Az ember átvállalta a közösségben lévő egzisztenciát, amiért felelős, a tényszerűen létező világot nem ő teremtette, de benne mint sajátjában van, amit át kell vennie, és amivel kénytelen szembesülni. A társfelelősségről pontosan tudja Jaspers, hogy túllép az ésszerűség kritériumain, sőt, mi több, sejteti, hogy a társfelelősség e formája beláthatatlan a racionalitás számára.

Amikor Jaspers gátat állít a közszférából fakadó ítélet elé, akkor volta-képpen éles határvonalakat húz a privát és a köztartományok között, valójá-ban a bűnök tagolása szakadékot teremt a két szféra között. Nem nehéz kibogozni, hogy milyen elvek vezérlik: megóvni az egyént az igazságtalan megítéléstől abban a szituációban, amelyben az individuum a születés tényé-vel a rossz konkrét történetének részesévé vált. Hiszen amennyiben a kirótt büntetéssel úgy kívánjuk áthidalni az elkövetett bűn és az elszenvedett rossz közötti szakadékot, hogy elmossuk a bűnösség fokozatai közötti különbsé-geket, akkor éppen a bűn sokszorozódására kell számítanunk. Ezenkívül, ott ahol mindenkit bűnösnek nyilvánítanak, ott senki sem bűnös. Jaspers a közszférában történő kommunikációt elengedhetetlennek minősíti, a kom-munikáció e formája mélyen meghatározza a morális és a metafizikai bűn tudatosítását. De a bűn ezen alakzatain ott van az individuális teljesítmény pecsétje, Jaspers olyan erőteljesen hangsúlyozza az egyénben végbemenő dinamikát, hogy azt kell mondanunk: a társfelelősség az egyéni önmeg-valósulás felé mutat, a társfelelősség tényleges formája az egyéni realizáció-ban lel formát. Összegezve: Jaspers gondolkodásában a köz és a privát szférák szétágazásával elhalványulnak a *politikai* felelősség körvonalai.⁴

⁴ Másik könyvében Jaspers a „politika” fogalmát a „problematisztikus államtudat” vonatkozásában említi, Jaspers: *Freiheit und Wiedervereinigung. Über Aufgaben deutscher Politik*. München, Kiadó megjelölése nélkül. Jelen

Rátaláltunk ugyan a társfelelősségre filozófiájában, ám bizonytalanná váltunk a társfelelősség *politikai* meghatározottsága kapcsán. Ezen a helyen szállhatunk Arendttel a vitába.

III.

Arendt szövegeit átszövik a bűnre utaló megjegyzések. Nem járunk messze az igazságtól ha azt állítjuk a bűnre irányuló reflexivitás gondolkodásának alappillértét képezi. *In medias res*: a bűn arendti értelmezését⁵ a szív és a szem feszültségével indítom.

A szív a sötétség, a rejtekezés helye, a szenvedélyek és érzelmek *locusa*, amelybe a szem nem láthat be.⁶ A „szív tulajdonságai” a nyilvánosság fényétől való elválasztottságban, a feltárlástól való távolságban nyilvánulnak meg, még hozzá úgy, mint „legbensőbb indítékaink”. Ezeket félreismerjük, ha megjelenítésre váró motivációkra silányítjuk őket, hiszen amennyiben a nyilvánosság fénye hull rájuk, úgy lényegüket veszítjük el. Arendt politikai filozófiájából tudjuk, hogy éles különbségeket von a szavak, tettek és az indítékok jelentései között. Mert, a szavak és a tettek valóban megjelenést igényelnek, valójuk tárul fel a megjelenés révén. Ám az indítékok megjelenítése, nyilvános szemlére való bocsátása a gyanút állítja munkába: vajon az indítékok közzététele nem a megtévesztést vagy a képmutatást szolgálja-e? Vajon a kitergetett indítékok nem takarják-e el a *tényleges* indítékokat? Mert, mindig létezik valamilyen többlet, amely ellenáll a megjelenésnek a nyilvános kommunikációban, ezért hallgathatunk el gondolatokat, tudunk színlelni és alakoskodni, megtéveszteni másokat. Az indítékok megjelenése a folyton felújuló gyanú működését sarkallja, amely a létezés és a látszat viszonylataiba bonyolódik bele. Ezért kell állandóan megfontolni annak az

szövegben a továbbiakban a hiányzó adatokat külön nem jelöljük. (szerk.) 1960. 53-55. o.

⁵ Alapvetően Arendt okfejtését követem, de alkalomadtán más ösvényeket is követek. Nem térek ki Arendt és Jaspers filozófiáinak közös összefüggéseire. Utalok azonban egy újabb cikkre, L. P. Hinchman, S. K. Hinchman: Existentialism Politicized: Arendt's Debt to Jaspers. In: *Review of Politics*. 1991. 3., 435. o. A szerzők alaptézise szerint az arendti filozófiát áthatja a jaspersi egzisztencialista filozófiának a politikai formákban való tagolása. Ezt a tézist azonban túlfeszítettnek tartom, mert csorbítja az arendti gondolkodás eredetiségének élet, voltaképpen Arendtet az „applikáció” szintjére helyezi. Arendt politikai filozófiáját valóban értelmezhetjük az egzisztencialista *fenomenológia* felől, de nem „applikációként”. Rögtön idézek egy művet, amely kiváló útmutatást ad annak, aki e távlatban kíván mozogni Arendt kapcsán, Cl. Lefort: *La complication: retour sur communisme*. Paris, 1999.

⁶ Arendt: Ik. 124. o. Nem tévesztjük szem elől, hogy a Bibliában a szív az ember legbensőbb lényét (is) jelenti. (1Móz 6,6).

embernek a kommunikációját, aki indítékokat nyilvánít ki a közszférában. Mert tudjuk azt, hogy az indítékokat csak a gyanútól kísérve fűzhetjük fel a közszférában kibontakozó kommunikáció szálára. A gyanakvás légkörében a leleplező azt célozza, hogy letépje az álarcot és a képmutatás elleni diadalmas győzelmét hirdesse meg. Mert ez a gyanú a leleplezés hübriszét készíti elő, amely arra irányul, hogy lerántsa az „igazságot” elfedő leplet és akár militáns módon feltárja az előfeltételezett igazságot.

A szív életmegnyilvánulásához tartozik, hogy állandóan a konfliktusok áramlásába sodródik bele. A feszültség jelenléte összefügg a szív sötéttségével: a „szív meztelenségének” szintagmája arról tanúskodik, hogy maga az ember sem nyerhet bepillantást a szív mélységébe. Mi sem áll távolabb ettől a hozzáállástól, mint az a meggondolás, amely a szubjektivitásnak olyan erőt kölcsönöz, amely képes megvilágítani az indítékaink sötéttségét. Ennek a (ön)rejtettségnek viszont az a következménye, hogy a gyanakvás átka megjelenhet az önvonatkozás tereiben is. Mert a gyanú nem kéméli legbennsőbb indítékainkat sem, folyvást arra érzünk késztetést, hogy gyanúperrel éljünk saját indítékaink kapcsán.

A modernitásban abból kell kiindulni, hogy, akármit is gondolnak magukban az emberek, a társadalmi folyamatokat interszubjektív kommunikáció útján lehet megvalósítani. Az emberi élet a másokkal való viszonyban olyan alapvető formákban jelenik meg, amelyek a világ dimenzióját jelentik. Rá vagyunk utalva mások jelenlétére, végnélküli viszonyt juttatunk érvényre önmagunkhoz, de mindig a másikon keresztül, amely viszony a hatalom, társadalomszervezés lehetőségét adja. Ennél fogva a bizonytalanság kínját vesszük magunkra, amennyiben lemondunk arról, hogy másokkal is megosszuk tudásunkat. Amikor belépünk a világba, szavaink, tetteink révén megmutatkozunk, keressük a nyilvánosság fényét az emberek közötti viszonyokban. Ám a „szívet szagató konfliktusokra” (Arendt) nem kínál gyógyírt a nyilvánosság fénye, hovatovább, a szív kivetülése a világ fényárjában csak torzító hatású lehet. Ezért kell óvakodnunk attól, hogy kitegyük a szív életét a világ fényének, ezért mondjuk azt, hogy ki kell vonni ezt az életet a nyilvánosság rendjéből, a megmutatkozás dinamikájából.

A szem⁷ és a szív feszültségének felismerése a politika arendti értelmezésének centrumához vezet bennünket: a politikában, másképpen mondva, az emberek közötti relációkban, nem nyílik lehetőségünk arra, hogy különbséget tegyünk a létezés és a látszat között. *A megmutatkozóra vagyunk itt*

⁷ „A világosság nyelvében a szem, mint a világossággal korrespondáló szerv, akkor válik fontossá, amikor meggyengült a látás és a megvilágítás (Erhellung) megfelelése”. H. Blumenberg: *Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung*. Berlin, 1957. 441. o. Ne felejtjük, a szem a szabadság orgánuma!

utalva, ahhoz kapcsolódhatunk, ami a szemlélet számára van jelen. Az egymással szembenéző embereknek megmutatkozó aspektusok összefüggés-rendszere ez. Egyfelől ott van, tehát, a szív bensősége, amelybe nem lehet bepillantást nyerni, másfelől ott van az egymásnak megmutatkozó emberek közössége.

Hosszasabban idézek most Arendtől, ez az idézet megerősíti, hogy itt a politika fenomenológiai távlatba való helyezéséről van szó: „Abban a pillanatban, amint megkezdődik az indítékok feltárása, a képmutatás elkezd megmérgezni minden emberi kapcsolatot. Ráadásul az igyekezet, hogy napvilágra hozzák a rejtettet és a homályosat, csak azoknak a cselekedeteknek a nyílt és otromba kitergetését eredményezheti, amelyek természetük-nél fogva a sötétség védelmét keresik ... ezeknek a dolgoknak a lényegéhez tartozik, hogy a jóság nyilvános kitergetésére tett erőfeszítések mindig a bűn és a bűnösség megjelenésével érnek véget”.⁸

A szív és a fényközpontú világ disszociálódása tárul fel itt. Ez a megkülönböztetés nem más, mint egy olyan következménnyel járó határkijelölés, amely szerint csak határátlépéssel lehet az egyik szférából a másikba jutni. Ezen kívül a látszat fenomenológiai említésének segítségével támpontokra tettünk szert a bűn politikai olvasatához. A bűn politikai távlatai a látszateleplezés megvonásával rajzolódnak ki. A görög gondolkodás hagyományában azt tapasztaljuk, hogy a látszat igazsága megkérdőjelezhetetlen, még Machiavelli is magától értetődőnek tartotta, hogy a látszatteremtés szerves része a politika gyakorlásának (noha Machiavelli a keresztény hagyomány összefüggésében fogalmazta meg gondolatait). A modernitás előtt tradícióban eleven a meggyőződés, miszerint az igazság rendelkezik a megjelenés erejével. E tradícióban ezért a rejtett bűn problematikuma⁹ játszik különös szerepet, mert elképzelhető, hogy a bűn elkövetéséről senki nem képes tanúskodni, vagyis, hogy, legalábbis a tettest leszámítva, a bűn rejtve marad mások előtt. Szókratész¹⁰ úgy ellensúlyozza a bűn elrejtettségéből

⁸ Arendt: Im. 127. o.

⁹ Lássunk egy idézetet Machiavellitől: „előfordulhat, hogy valamely gonoszság rejtve marad, aminek rejtett az oka, mivel nem ismerik, hiszen nem tapasztalták az ellenkezőjét” Beszélgetések Titus Livius első tíz könyvéről. In: *Machiavelli művei*. I. kötet. Bp., 1978. 102. o. B. Williams, viszont, akinek érdeklődése a szégyen és a bűn közötti különbség megvonására irányult, azt helyezte homloktérbe, hogy míg a szégyen esetében fennáll az igényünk, hogy eltűnjünk mások szeme elől, addig a bűn esetében a mások előli rejtekezés ellenére is visszük magunkkal a bűnt. Vagyis a szégyen szituációjában a ránk irányuló tekintet előli menekülés jellemezhet bennünket. A bűn esetében a térbeli elmozdulás nem szünteti meg a károsodás kapcsán kialakuló negatív érzést. In: *Shame and Necessity*. London, 1993. 89. o.

¹⁰ Témám szempontjából roppant érdekesek Hamann okfejtései „Szókratész

eredő konstellációt, hogy a tanúsítás lehetőségét magába a tettesbe helyezi, a tettes akármit is tesz-vesz a világban, magában hordja az önmagára irányuló tanúbizonyság lehetőségét, amihez ítélőszéki szerep társul. Ez a gondolat mindenesetre hasonul a lelkiismeret későbbi jelentéséhez.

Lényeges, hogy a képmutatás problematikuma nem jelenik meg a görög szintéren, hanem a modernitásban kerül előtérbe: a francia forradalom arendti olvasata mindenesetre a képmutatás értelmezése körül forog. Amit Robespierre és társai az intenziválódott gyanú révén megjelenítenek: a bűnt elleplező képmutatás a *bűnök bűnét* testesíti meg. Forradalmi ígéretük minden emberi szenvedés megszüntetését előlegezte, és a jövőbe-helyeztettség, a forradalmi részvét perspektívájából tekintettek a látszat és a létezés relációira. Úgy emelték át a képmutatást a politika szférájába és forradalmi kriteorológiájukba, hogy a képmutatásban látták a hipertrófálódott bűn kivetülését. A képmutatás alfája és ómegája ugyanis a hamis tanúbizonyság, amellyel a tettes él nemcsak másokkal, de önmagával szemben is. Ugyanis, a képmutatás nemcsak mások, de a tettes önmeggyőződésére is irányul, a tettes a képmutatás gyakorlásával nemcsak másokat, de önmagát is meg kívánja győzni erényei és erkölcsi integritása felől. Így a hamis öntanúság a bűn legnagyobb mélysége felé mutat. Ezért kell állandóan mérlegre tenni a tanúságot, mindig választanunk kell a hamis és az igazi tanú között, hiszen semmi sem nyilvánul meg úgy, hogy ne fenyegetné a hamis tanúság. Tehát, a tanúság sokkal több, mint megnyilvánulás, valójában a tényleges elkötelezettség, vagy az esetleges romlottság kitárulkozása. A perben a tanú védelmet élvez. De a tanú is lehet vádlott, a hamis tanú pedig elkövethet főbenjáró bűnt. A francia forradalom terrorja, tehát: a hamis tanúság véget nem érő üldözése, folytonos per, a vád szavának ömlése, hadüzenet a bűnök bűnének minősített képmutatás, a mesterségesen teremthető látszat ellen.

A forradalom olvasata elgondolhatóvá teszi, hogy megfordítsuk az eredendő testvérgyilkosság cselekvésirányát: hiszen a modernitás e kezdetteremtő cselekvéssorozata az eredendő jóság nevében nyitott utat az erőszaknak. Feltesszük, hogy valamilyen oknál fogva Ábel ölte meg Káint és ez a gyilkosság határozza meg az általunk értelmezett politika jelentésvilágát. Ebben az esetben számolnunk kell azzal, hogy az így elképzelt elbeszélésben ugyan helyet cseréltek a szereplők, de a szerkezeti vonások azonosak maradtak az ismert elbeszéléshez képest. Mert mindkét esetben a testvérgyilkos erőszak tört megvalósulásra, mindkét esetben a cselekvésszerkezet a kezdetbe befura-

őszinte ember volt, akinek cselekedeteit szívének indítéka határozta meg, nem pedig az, hogy másokra milyen benyomást tesznek tettei ... Egy ember, aki meg van győződve arról, hogy semmit nem tud, nem lehet önnön jó szívének ismerője anélkül, hogy önmagát meg ne hazudtolja." J. G. Hamann: *Válogatott filozófiai írásai*. Pécs, 2003. 53. o.

kodó erőszak bélyegét viseli magán. Ám a második szituációban semmissé válik az a vigaszunk, hogy gonosz tettek gonosz emberekhez kötődnek. Szembekerülünk azzal a vigasz nélküli állapottal, amely révén a tettek és az „eredendő jószág” közötti roppant asszimetria hárul ránk. Erre a vigasztalanságra derít fényt a francia forradalom erőszakpraxisának értelmezése.

Nem szükséges azonban tovább folytatni a francia forradalom arendti tolmácsolását, hogy máris lássuk: miközben olyan politika kerül elébünk, amelynek lényegi eleme, hogy az indítékokat a sötétben hagyja, voltaképpen egy *nem-expresszív* politika vonásai tűnnek elő. A közsféra nem úgy sejlik fel előttünk, mint a privát szférából eredő, csorbíthatatlannak bizonyuló, hiteles megnyilvánulások terepe. Figyelemreméltó, hogy Arendt fontos szöveghelyeken a színpadi¹¹ világból kölcsönzi gondolatait (a *theatrum mundi* említése teljeséggel igazolt itt). Főképp a *personára* utal, amely, ahogy tudjuk, valamikor a színészek által viselt álarcra utalt, azaz a maszknak el kellett rejtenie a színész arcát, ugyanakkor lehetővé kellett tennie azt, hogy a hang áthallatsszon az álarcon keresztül. (Később a *persona* szó a jogi terminológia szerves részévé vált, és a személy-mivoltot hivatott jelölni) A képmutatás azonban nem a színész álarcát jelzi, sőt, mi több, a képmutató mögött nem rejtekezik színész. A képmutató mindent eljátszhat, minden pillanatban az őszinteséget színelve, de az ő megnyilvánulása nem a színészé. A képmutató kapcsán a mögékerülhetetlenség tűnik fel, azt mondhatjuk, hogy esetében az álarc beleég az arcába, mert ő nem különbözik el álarcától. Ezért a képmutató *magának* a szerepnek a beszédhelyzetéből szól.

A politika e *nem-expresszív* vonatkozásai alapján mérhetjük fel Arendtnek a bűnre mutató gondolatait. Jaspershez hasonlóan, ő is fontosnak tartja, hogy elválassa a kollektív és a személyes felelősséget. A kollektív felelősség távlatában politikai dimenziókról, a személyes felelősség perspektívájában jogi vagy erkölcsi aspektusokról beszélhetünk. Nem kevésbé fontos, hogy a politikai cselekvés során folyvást szembesülünk azzal a ténnyel, hogy képtelenek vagyunk átlátni cselekvésünk összes következményét, ami azt jelenti, hogy a politikai felelősség taglalása a szándékon kívüli területekre terelhet bennünket. A politikai hovatartozás, mint Jaspersnél, elegendő ok arra, hogy politikai felelősség terheljen bennünket. Ami viszont Jaspers és Arendt különbségét jelzi: Arendt gondolkodásában ott vannak az erkölcsi és a politikai szféra közötti metszéspontok, amelyek nem teszik lehetővé, hogy a személyesség szférájában tanyázó morális dimenziókat bevonjuk az emberek

¹¹ Sh. Felmann is kiemeli a színpad szerepét Arendtnél, de az igazságosság értelmezése kapcsán. Felmann voltaképpen arra törekszik, hogy ütköztesse a jog és a művészet lehetőségeit a rossz megragadásában. *Theaters of Justice: Arendt in Jerusalem, the Eichman Trial and the Redefinition of Legal Meaning in the wake of Holocaust*. In: *Critical Inquiry*, 2001, 27, 202. o.

közötti dolgok tárgyalásába. Láttuk, az Arendt-hez fűzött kommentárban a közsférát nem tekintettük a privátszférából eredő aspektusok felfedésének. A világ megnyílása feltételezi, hogy a nyilvánosság új fényt kap.

Arendt valójában úgy láttatja velünk a közsférát, hogy tudatosítsuk: a közsféra láthatóságát *saját* fényének tulajdoníthatjuk, és e fényforrást nem máshol, hanem éppen a nyilvánosságban, az emberek között létrejövő relációkban keressük. Ennél fogva, a közsféra kapcsán olyan sajátos jegyeket rögzíthetünk – lett legyen az a pluralitás, esetlegesség, vagy a közösségi élet feszültsége, az egymással viszálykodó felek cselekvési módozatai – amelyek a politikai sajátmozgás karakterisztikumainak bizonyulnak. Ezek nem vonatkoztathatók más szférákra. Ezért kell elválasztani a politika interpretációját az erkölcsben fogant szándék vizsgálatától. Hiszen az erkölcsi elemzés a személyesség felé veszi útját, de a politika szférájában, ahol a világ megmutatkozik, teljesen más aspektus merül fel. Hadd emlékeztessenek a feljebbi idézetre, miszerint az önmagunk távlataiban megjelenő jóság nem jelenik meg a politika látóhatárain belül. A politikai szférában zajló élet, amely a nyilvánosság igényével bontakozik ki a szabad emberek kölcsönös elismerésén alapul, és állandóan cselekvőnek kell lennie. Márpedig, a kölcsönös cselekvés által teremthető élet gerince a világ, és nem az önmagasságunk kivételése. Bármikor aláírhatjuk Platón maximáját, hogy jobb igaz emberként élni, akár szenvedve is, mint nem igazként, bármilyen sikeresen. Platón azt mutatja meg, hogy a félreértett és a magányra ítélt ember értékesebb életet élhet másokhoz képest. Csakhogy ez a maxima akár a világgal való szembezállást is jelentheti, és a szív radikális ellenállását hitelesítheti a világ folyásával szemben. A világgal való össze-nem-férést hirdetheti meg, mélyen ázott frontvonalakat rajzolhat meg. Ám, az egymásra irányuló, feszültséggel terhelt cselekvés tétje a világ fenntartása, a közöttség felújítása, a világbanvaló élet igénylése. A közsféra felől a személyi élet síkján megjelenő erkölcsi erények afféle érzésekké minősülnek át, amelyek nem állnak összhangban a közöttség folytonosságával. A nyilvánosság, a maga kockázataival, veszélyeivel, az erkölcsi érzelmek világához képest kívül helyezkedik el, és nem ragadható meg ezen érzelmek felől. Ezért az, akinek megnyílt a világ, és újszerűen lát, immáron nem az expresszív jellegű kibontakozás távlatából tekint a nyilvánosságra. Ezzel magyarázhatjuk Arendt ellenkezését, hogy a bűn elemzését bevonjuk a politika közegébe. Mert számolnunk kell ugyanazokkal a vonatkozásokkal, amelyeket Arendt a feljebbi idézetben a „jóság kitergetésének” kontextusában hozott szóba. Egy anti-expresszív politika-felfogás nem mondhat mást: a bűn felfedése az *ön*megnyilvánulás útjait keresi. Az önexpresszió ösvénye elkerülhetetlenül belebonyolódik azokba a kérdésekbe, amelyekre a képmutatás kapcsán találtunk rá. Mert szükségszerű, hogy firtassuk a bűn feltárásának hitelességét, valóságát, hogy a

gyanakvás eszköztárával kívánjunk bepillantást nyerni az indítékok szférájába. Mert, valóban, nem az a tény jellemzi-e a politikai életet, hogy amikor az adott szereplők nyilvánosan hangot adnak bűnösségüknek, akkor mindenképpen gyanút fogunk az őszinteségük vonatkozásában? Nem az állandó gyanakvás kíséri-e a bűnösség felfedését a nyilvánosság tereiben? Nem az őszinteség folytonos mérlegelése vezérel-e bennünket akkor, amikor a politika tereiben bűnvallomásokat veszünk számba? A nyilvánosság kölcsönösségszerkezetei eszerint nem az önexpresszió dimenzióit mutatják, az egymást kölcsönösen elismerő emberek relációit, a közösségi élet hangoltságát a performatív aktusok, a meggyőzés révén kifejtett erőviszonyok határozzák meg. Arendt értelmezői nemegyszer megfigyelték az agonisztikus aspektusok jelenlétét politikai filozófiájában, és hangot adtak a véleménynek miszerint a nyilvánosság keretein belül olyan terek teremthetők, amelyek az elismerésért versengő, viszályban álló résztvevők révén jutnak kifejezésre.¹² Olyan közösség ez, ahol az emberek egyenlők, és ezáltal az értelem részeseivé válnak, amelynek megvalósulásához nekik is hozzá kell járulniuk.

Ezzel azonban még nem fejeztük be a bűnre vonatkozó utalásokat. Mert, fontos még, hogy a bűnre utaló gondolkodás az abszolút mértékek keresésére utalt, olyan mércék után kutat, amelyek megvilágítják az utat az ítélethozatal előtt. Márpedig, a nyilvánosság közegeiben kibontakozó élet nem rendelhető alá az abszolút mércékből fakadó kritériumoknak, a végleges formákba öntött igényeknek. A politikai élet létrejöttét a megmutatkozó aspektusok, a vélemények forgataga kíséri, ami csak átmeneti fényeket, viszonylagossággal jellemezhető mintákat engedélyez. Nem áll jogunkban tehát, a politikai dinamika egy adott pillanatát abszolút jelleggel felruházni. Ezen kívül, a bűn, az együttérzéshez hasonlóan, gesztusokban jut kifejezésre, nélkülözi a megnyilvánulás artikuláltságát.

Akárhogyan is vizsgáljuk a bűnnel foglalkozó látteleket, a megállapítások azt hangsúlyozzák, hogy az emberi szubjektivitáson való túllendülés szükségeltetik ahhoz, hogy a politika terepén mozogjunk. A bűn személyes jellegű, és csak személyesen lehet megoldást keresni rá. A *személyi* vonatkozásokra, az egyedülvalóságra összpontosító utaló reflexivitás, éppen nem kínál útjelzőket, amelyek a politikai szféra felé terelnének bennünket. Ennek a színpadi érvelésnek a politikai kicsengését főképp abban ragadhatjuk meg, hogy a közsférába való belépés bizonyos *deperszonalizációt* igényel attól a személytől, aki az emberek közötti viszonyok részese. Méghozzá pontosan azzal szemben merül fel a deperszonalizáció igénye, akinek, ahogy feljebb már láttuk, álarcra van szüksége ahhoz, hogy megjelenjék a nyilvánosságban.

¹² S. Benhabib: Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative. In: *Social Research*. 1990, No. 1, 193. o.

Vajon *szubjektív* teljesítményre van-e szükség ahhoz, hogy a deperszonalizáció végbemenjen abban a színjátékban, amely a szemünk előtt zajlik? Vajon a politikai élet dinamikája, amely magában foglalja azt, hogy az egyenlők elbeszélnek mindazt, amit megpillantottak, híján van-e a „*személyes*” erény-teremtő hozzájárulásának, kiiktathatatlan jelenlétének? Nos, amennyiben tartjuk magunkat ahhoz az arendti gondolathoz, hogy a politikai cselekvés távlatában nem maradhatunk a szinguláris tapasztalatok „foglyai”, úgy kézenfekvőnek tűnik, hogy a politika színpadáról kivonjuk a személyes erőnyeket. A szingularitás távlatába rögzült nézőpontok meghaladását igényli a világért való cselekvés, amely úgy taglalja a szavakat és a tetteket, hogy transzcendálja az önvonatkozódást. Itt a politika alapfeltétele az ember transzcendenciája a világhoz, a bevilágítottak ehhez az egészéhez.

Ha elérkeztünk ehhez a következtetéshez, akkor szembetalálkozunk azzal a kérdéssel, hogy mi az, ami alapot nyújt a deperszonalizáció eseményének, mi az, ami egyáltalán lehetővé teszi, hogy a cselekvő egyének álarccokat magukra öltvén részt vegyenek a színjátékban? Mi az, ami szabályozza, megfegyvermezi a szereplőket, amidőn színpadi szereplőkké válnak? Nem függ-e a közbeszédhelyzetekben lépő aktorok ítélethozatali praxisa a véletlenszerűen formálódó egyéni távlatoktól?

IV.

A bűnt bűnnek kell nevezni, a bűnt nehezen megbocsáthatónak kell tartani – ezeket az állításokat bizonyosan imperatívuszként kell megfogalmaznunk. De hogyan lehet formát adni ezen imperatívuszoknak a politika szférájában? Jaspers a kollektivitás nevében elkövetett bűn kapcsán a visszaállítás gyakorlatát javallja. Eszerint a társfelelősséget magára vállaló állampolgárok újra megerősítik a megsértett normákat, a visszatekintő reflexivitás által helyreállítható a kisiklott rend. A morális jellegű önvonatkozás ártértelemezésre sarkall, egyúttal a közösség gyógyulásának útját készíti elő. Hiszen a bűntettet megragadó morális reflexivitás alapot szolgáltat a másokért viselt felelősségnek. Miközben a reflexió átemeli saját tartományaiba a bűnt, a politikai közösség számára jelöli ki a mozgásirányt. A külső tanúságok tudatosítása a megtisztulás eszközévé válik. A felelősségközösség tagjai képessé teszik magukat arra, hogy ismét erkölcsi viszonyra lépjenek mind önmagukkal, mind a bűnösen megkárosítottal. A károsító belső szemléletét személyének mélyebb szférái felé fordítja, és ezáltal lehetővé teszi erkölcsi milyenségének megpillantását. Újból helyreállhatnak a megkárosított és a károsító közötti erkölcsi viszonyok lehetőségei.¹³ A morális

¹³ Erről más kontextusban: Scheler: *A formalizmus az etikában és a materiális étika*. Bp., Gondolat. 1979. 552. o.

reflexió nem teszi meg nem történtté a károsodást, a negatív értékű tényállást, de a büntett eseményeivel kapcsolatos készenlét, e felelőssé válás a közösség kötelekeit erősíti meg. A visszatérés a megelőző állapotba azt tudatosítja, hogy a bűnre vonatkozó gondolkodás egyúttal a felelősség közösségének kötőanyaga.

Kritikai kérdéseim a következők: nem depolitizálja-e így Jaspers a kollektivitáshoz fűződő bűnt? Nem adózik-e Jaspers a bűn *jogi* értelmezésének akkor, amikor az előző állapotba való visszatérés gondolatát vallja? Lehetséges-e az eredendő helyzet politikai restaurációja, akkor, amikor a közösségi élet adott konstellációja mindig a versengő értelmezések folyamánya? Nem inkább úgy kellene gondolkodnunk, hogy a politikai konstelláció a kereszteződő performatív aktusok *eredője*? Hogyan is feltételezhetnénk a múltra irányuló értelmezéseket, mint semlegeseket a politikai közösség szempontjából? Nem azt aényt kell szem előtt tartanunk, hogy a múltértelmezéseket folytonos konfliktusok hatják át és hogy a politikai összecsapások tépje a múlt jelentéséért folytatott harc? Ezen kívül, azt aényt is meg kell fontolnunk, hogy a kollektív bűn nem oldja szét szükségszerűen a társadalmi kötelekeket, hanem éppenséggel maga is kohéziós erőként jelentkezhet. A kollektivitás nevében elkövetett bűnök összefűzhetik az egyébiránt szembenálló aktorokat.

Mindenesetre, szögezzük le, Arendt agonisztikus tereiben nem nyílik lehetőség restaurációra. Nem az eredendő pillanatba, a normák sértetlenségének szituációjába való visszahelyeződés a tét. A felelőssé válás a közösségi élet feszültségmezőjében keresendő, ahol egymással vetélkedő felek kerülnek szembe egymással. A középpontban pedig nem más áll, mint az agonisztikus rábeszélések, meggyőzések áramlása, amely plurális távlatokat jelenít meg. Olyan szereplők állnak szemben, néznek szembe egymással, akik szavakba vonják a létezőt, szóba-hozzák az események dinamikáját, és a szó erejére támaszkodnak. Egymásra ható cselekvéseik nem abban merülnek ki, hogy felidéznek a korábbi állapotot, hanem abban, hogy közös, *létrejövő* értelem megformálásában participálnak. Az egymásközöttiség nyilvánvalóan kockázatterhes, hiszen a többirányú távlatok, változatos esetlegességek kommunikációja kiszámíthatatlan eredményekhez vezethet. Természetes, hogy az agonisztikus terek részelemei a tűnékeny politikai rokonszenvek, az alkalmanként kialakuló érdekszövetségek. Mégis, a világért-való létezés, a közös azonosság megerősítése, mások szabadságának vállalása csak az esetlegességek közvetítésével mehet végbe. Az interszubjektivitás terepein nem áll fenn olyan elv, amely kezeskedhetne az esetleges tévedésekért, de létezik az a lehetőség, amely alapján *a többes szám első személyének távlatából* szemlélhetjük a felelősséget. A „mi” perspektívájában tűnhet fel, hogy az embert saját létezéséhez nem pusztán a szemlélődés, hanem a felelősség köti.

Arendt olvasói ismerik a moralitással, az etikai jelentésvilággal kapcsolatos álláspontját, amely nemegy értelmezőjében éles kritikai reflexiókat hívott

282

elő.¹⁴ Eszerint, legalábbis röviden szólva, a hagyomány válsága a moralitás eredendő jelentését fedi fel, amely a szokások együttesét jelenti. Az erkölcs így tradicionális struktúrát jelenít meg, és az embert személy-mivoltában szólítja meg. A moralitás perspektívája nem vonatkoztatható a kimagasló büntettek elkövetőire, akik a bűn társadalmát alapítják meg (pl. Hitler), ugyanis a moralitás diskurzusával voltaképpen a mindennapi élet szereplőinek viselkedésformáit ítéljük meg, akiket kötnek a szokásokból fakadó normák. Szembeszökő, hogy Arendt Nietzschét, azaz a nietzschei „őszinteséget” idézi a felemelkedő nihilizmus összefüggésében, azt fontolgatja, hogy a modernításban felszínre jutó elvek nem új értékeket hitelesítettek, hanem megkérdőjelezték a moralitást magát.¹⁵

¹⁴ Ebben G. Kateb jár az élen: „Arendt arra irányul, hogy megszabadítsa a szabad gondolkodást a morális asszociációktól”, G. Kateb, Hannah Arendt: *Politics, Conscience, Evil*. New Jersey, 1984. 193. o. És J. Kohn: *Thinking/Acting*. In: *Social Research*, 1990, No. 1. Egy másik perspektíva J. Kristeva: Hannah Arendt, vol. 1, *Le Génie féminin: La Vie, la folie, les Mots*. Paris, 1999. Arendtnek 1965-ban tartott előadásából sokat megtudhatunk. Arendt pl. úgy vélte, hogy a náci rendszer, morális értelemben, negatívabb jellegűnek bizonyult a sztálinizmus-hoz képest, de azért, mert „új értékek érvényesítésére tört”. Továbbá senki nem mondhatja immáron, hogy „das Moralische versteht sich von selbst” Some questions of moral philosophy. In: *Social Research*, 1994, 4, ezenkívül, Philosophy and Politics. In: *Social Research*, 1990, 57, 73-103. o. Arendt reflexivitása kapcsán azonban nem állíthatjuk, hogy a morálra utaló nézetei mögött pusztán kardiagnosztikai ítélet rejlik. Mert még a feljebb jelzett cikkben is körvonalazódik, hogy a morál érvényesítése és a világ fennállása között szerkezeti feszültség rögzíthető. Nem véletlen, hogy Arendt többször is említi a *Fiat justitia, pereat mundus*-elvet, amely az igazságosság feltétlen elsőbbségének meghirdetésével az arendti értelemben vett politika fogalmát kérdőjelezheti meg. Már Machievellinél is az a kérdés szerepel különös jelentőséggel, hogy léteznek-e olyan társadalmi szereplők, akik jobban szeretik a világot, mint saját magukat?

¹⁵ Lehet elmélkedni azon, hogy Arendtnek a morálra utaló állásfoglalásai mely irányulások szomszédságában helyezhetők el: Machiavelli és Nietzsche szükség-szerűen felmerülnek. Hogy Arendt a nietzschei *agon* fonalaít szövi tovább, azt J. Shklar fejtette ki erőteljesen: Hannah Arendt as Pariah. In: *Partisan Review*, 1983, 50, 64-77. o. E problematikumnak egyik újabb állomása, D. R. Villa, Beyond Good and Evil: Arendt, Nietzsche, and the Aesthetization of Political Action. In: *Political Theory*, 1992, 20, 274-308. o. Ehelyütt felhívom a figyelmet Luhmannra is, Paradigm lost: az erkölcs etikai reflexiójáról. In: *Látom azt amit te nem látsz*. Ikt. 237-255. o. Futólag megjegyzem, hogy nem felejtendő el Arendt kapcsán egy másik forrás: Tocqueville. Nietzsche minden bizonnyal megkerülhetetlen, de Tocqueville nélkül a kép igencsak hiányos lenne. Ebben a tekintetben fontos, S. Jacobitti, Political Community: Arendt and Tocqueville, on the Current Debate in Liberalism. In: *Polity*, 1993, 23, 586. o. Mert figyelmeztet arra, hogy abban a korban, amelyben a „hagyomány fonala megszakadt”, (In: Arendt: *Múlt és jövő között*. Budapest. 1995. 21. o.) Arendt nem fordul a hagyományos moralitás felé, amely korrektívumként szolgálna.

Annélkül, hogy itt morálfilozófiai fejtegetésekbe mélyednék bele, jelzem véleményemet. Az erények és a bűnök leválasztása a politika testéről a politika autonómiáját hivatott erősíteni. Amikor a politika felé vesszük utunkat, akkor nem az erény és a bűn viszonylatának taglalása jelenti az alapot a belépéshez, ezt hüvelyeztük ki Arendt okfejtéseiből. Úgy látom, hogy Arendt támpontokat nyújt azon eljárások bírálatában, amelyek a politika *meta-politikai* megalapozásán fáradoznak, lett légyen az Rawls (eredendő állapot), vagy Habermas (kommunikatív ésszerűség), akik egyetemes érvényű morális szabályoknak rendelik alá a politika keretén belül kibomló eseményeket. Vagyis, a bűnre vonatkozó arendti gondolatok mögött a meta-politikai megalapozás kritikai meggondolásához gyűjthetünk érveket. Amennyiben továbbgondoljuk a performativitás szerepét, vagy a szó erejének konfrontatív jelentéseit a politikai életben, úgy valóban azt tapasztaljuk, hogy a politikán kívül létesített normativitás feszültségben áll a politika belső értékeinek tiszteletben tartásával. Mert, az agonisztikus jelentések felől, amelyekre rátaláltunk, a politikán kívül érvényre jutó normativitás olyan értelmezési keretnek bizonyul, amely neutrális beszédhelyzetből fogalmazza meg mértékeit. Ez a beszédhelyzet úgy semleges jellegű, azaz olyan módon jelenik meg afféle neutrális *prise de position*nak, hogy az agonisztikus helyzeten felülemelkedvén önti formába kritériumait. Másképpen mondva, a politika arendti felfogása segítséget jelent ahhoz, hogy bírálat alá vonjuk a politika különféle naturalizációinak (teológia, etikai, stb.) válfajait.

Csak hogy, nem tekinthető véletlennek, hogy a politikai aktorok erkölcsi okfejtésekkel, a jó és a rossz jelentéskörével élnek akkor, amikor performatív aktusokat hajtanak végre. Nem kerülheti el figyelmünket, hogy a vizsály közepette sem nyílik lehetőségünk arra, hogy megszabaduljunk az erkölcsi reflexivitás jelentésvilágától. Hovatovább, abban a beszédkonstellációban is, amelyben a sértett méltóság, netalán az arcátlan dicsekvés hangjai szólanak meg, vagy ahol a politika szereplői a hízélgés és a csábítás eszközeivel élnek, rábukkanunk az erkölcsi referencialitásra. Még ha el is fogadjuk a politika meta-politikai megformálását bírálatban részesítő hozzáállást, akkor is feltűnik, hogy a politika gyakorlása elkerülhetetlenül *valamilyen* erkölcsi vonatkozáshoz kötődik. Nem választhatjuk le maradék nélkül a politika küzdőteréről az erkölcsi normativitást, nem szabadulhatunk meg a naturalizált jelentésvilág, az erkölcsből fakadó referencialitás *valamilyen* alakzatától. E felismerést még az a tény sem törli, hogy a politika aktorai az értékek és a tisztelet nyelvén szólhatnak a csábítás vagy rászedés céljából. Más szóval, osztom azt a meggyőződést, amely kételyt támaszt a kívülről kijelölt célokkal és normákkal szemben. Egyetértek azzal a kritikával, amely a politikának a meta-politikai leplekbe való burkolását bírálja. De a felelőssé válás folyamatából (amely az egymás közötti terekben sarjad és ahol az

eredeti szándékok előre nem sejthető és nem látható formát öltenek) nem iktatható ki az erkölcsi normativitás referenciális létezése. Ez a tény *feszültségtereket* nyit meg a politika és olyan meta-politikai tartomány, mint az erkölcs között.¹⁶ Feszültségtérről szólok – ez azt jelenti, hogy a két, említett, tartomány közötti párbeszédet nehezíteni kell, ami nem ellehetetlenítést feltételez, hanem a belső értékek tiszteletét.

¹⁶ Itt nem áll módomban, hogy taglaljam a megbocsátás szerepét. Tudniillik, Arendt hajlik arra, hogy a megbocsátás elemzését a politika szférájába vonja. Amennyiben arra keresünk magyarázatot, hogy a bűnnel ellentétben a megbocsátás miért kerülhet bele a politika közegébe, úgy az időbeliség szerkezetét kell szem előtt tartani. A bűnre való reflexivitás múltra-, a megbocsátásra irányuló praxis pedig jövőre-utalt. A megbocsátás kezdetteremtő, amely felszakítja a károsodás által meghatározott kontinuumot. Erről néhány megjegyzést találunk, A. Schaap: Im. 763. o., majd más vonatkozásban, Scheler: Im. 557. o.